

Między dyskryminacją i emancypacją – mniejszość koptyjska w muzułmańskim Egipcie

17 grudnia 2002 roku prezydent Egiptu Hosni Mubarak¹ ogłosił, że obchodzone 7 stycznia koptyjskie Boże Narodzenie stanie się świętem narodowym. Koptowie nie kryli entuzjazmu. Według koptyjskiej prasy oznaczało to fundamentalną zmianę stosunku do kwestii koptyjskiej. Nawet koptyjskie organizacje działające w Stanach Zjednoczonych, tradycyjnie niechętne i krytyczne wobec władz egipskich, doceniły gest prezydenta, którego decyzja miała się stać symbolem prawdziwej równości wszystkich obywateli. Jednak deklaracja miała wymiar nie tylko symboliczny, ale przede wszystkim praktyczny, zwłaszcza dla czynnych zawodowo Koptów oraz uczącej się młodzieży. Zgodnie z rozporządzeniem Ministerstwa Edukacji oraz Ministerstwa Szkolnictwa Wyższego i Badań Naukowych 7 stycznia nie powinny odbywać się żadne egzaminy. W praktyce wiele instytucji lekceważyło postanowienia ministerialne lub egzaminy wyznaczano na 6 i 8 stycznia, co dla młodych Koptów stanowiło poważną przeszkodę w pełnej partycypacji w obchodach świąt Bożego Narodzenia (Tadros 2003).

Mimo nadziei, że oto otwiera się nowy rozdział w relacjach muzułmańsko-chrześcijańskich, prawdziwa emancypacja Koptów, zwłaszcza na gruncie społecznym, nigdy nie nastąpiła. Można zaobserwować dwie przeciwstawne tendencje: z jednej strony stopniowo poprawia się sytuacja Koptów na płaszczyźnie prawnej i relacji między Kościołem a rządzącym reżimem, z drugiej strony od 1972 roku Koptowie są nieustannie prześladowani przez muzułmańskich ekstremistów. Święta Bożego Narodzenia to okres szczególnie wzmożonej aktywności służb bezpieczeństwa, których zadaniem jest ochrona kościołów przed potencjalnymi atakami radykalnych grup muzułmańskich. Działania prewencyjne nie zawsze odnoszą pozytywny skutek, o czym świadczą chociażby wydarzenia z początku 2010 roku. W wigilię 6 stycznia trzech uzbrojonych mężczyzn ostrzelało wiernych wychodzących z pasterki. Śmierć poniosło siedem osób, w tym sześciu Koptów. Dlaczego poprawa stosunków na płaszczyźnie instytucjonalnej nie oznacza wzrostu akceptacji społecznej wobec mniejszości koptyjskiej? Ten pozorny brak konsekwencji wynika z wielu przenikających się wzajemnie czynników o charakterze religijnym, politycznym i społecznym.

¹ Arabskie terminy i nazwy własne są zapisywane za pomocą polskiej transkrypcji uproszczonej. W wypadku kilku nazwisk za pierwszym razem jest także podawana transkrypcja uznaniowo stosowana w literaturze anglojęzycznej.

Koptowie są największą mniejszością religijną na Bliskim Wschodzie. Stanowią około 10% populacji Egiptu². Zamieszkują głównie tereny Górnego Egiptu, przede wszystkim gubernatorstwa: Asjut, al-Minja i Sawhadż, gdzie żyje około 60% Koptów. W Delcie ludność koptyjska skoncentrowana jest głównie w Kairze (25%) i Aleksandrii (6%) (Zeidan 1999: 54).

W porównaniu z innymi mniejszościami chrześcijańskimi na Bliskim Wschodzie Koptowie są o wiele bardziej zintegrowani społecznie i kulturowo z muzułmanami. Choć uważają się za potomków starożytnych Egipcjan, nie odrzucają historii i kultury muzułmańskiej, której w ciągu wieków stali się integralną częścią. Dla Koptów Egipt faraonowski, chrześcijański i muzułmański jest niepodzielną całością³ (Zeidan 1999: 56). Na płaszczyźnie kulturowej, a nawet religijnej, można zaobserwować wiele elementów wspólnych dla obu społeczności. Koptowie posługują się językiem arabskim⁴, podobnie jak muzułmanie modlą się pięć razy dziennie, przed wejściem do kościoła wierni ściągają buty, a kobiety, zwłaszcza starsze, często noszą chusty. Zajmują także podobne stanowisko w kwestii palestyńskiej, czym patriarcha Shenuda (Shenouda) III zyskał sobie tytuł „papieża Arabów”. W czasie świąt obie społeczności odwiedzają się, a koptyjskie Boże Narodzenie jest transmitowane przez państwową telewizję (Henderson 2005: 160, 165).

Koptowie zawsze mieli swoich przedstawicieli wśród najbogatszej warstwy społeczeństwa i przeważnie byli lepiej wykształceni od muzułmanów. Podobnie jak Żydzi zajmowali się finansami i bankowością. W czasach monarchii w pierwszej połowie XX wieku stanowili trzon arystokracji ziemskiej, a po rewolucji w 1952 roku stali się

² Ze względu na brak wiarygodnych statystyk trudno jednoznacznie określić dokładną liczbę Koptów. Według oficjalnych danych rządowych Koptowie stanowią 6% społeczeństwa, źródła kościelne natomiast wskazują nawet na 20%. Rząd egipski nie jest zainteresowany przeprowadzeniem spisu ludności, ponieważ mogłoby się okazać, że Koptów jest więcej, niż wskazują na to oficjalne dane, co z kolei mogłoby się przyczynić do eskalacji przemocy na tle religijnym. Ponadto w mniej rozwiniętych obszarach kraju, przede wszystkim w Górnym Egipcie, każdy, kto nie ma imienia o wyraźnie chrześcijańskim charakterze może być sklasyfikowany jako muzułmanin (Hasan 2003: 18). Sytuację w bardzo obrazowy sposób przedstawił cytowany przez Ajamię historyk Rifat Sa'ad: „Liczymy w Egipcie wszystko: filiżanki, buty, książki. Jedyną rzeczą, jakiej nie obliczamy, są Koptowie. Od 1945 roku jest ich dwa miliony. Nikt nie umarł, nikt się nie urodził” (Ajami 2002: 188). International Religious Freedom Report 2009 szacuje liczbę chrześcijan na 6–10 mln, co stanowi 8–12% ogółu ludności Egiptu, z czego większość należy do Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego (IRFR 2009).

³ Koptów często uważa się za monolityczną grupę, należy jednak zaznaczyć, że wśród Koptów, podobnie jak w całym społeczeństwie egipskim, istnieje ogromne zróżnicowanie. W odniesieniu do relacji koptyjsko-muzułmańskich można wyróżnić dwie podstawowe grupy: orędowników jedności narodowej, według których Koptowie stanowią integralną część społeczeństwa egipskiego i podkreślają solidarność między muzułmanami i Koptami, oraz reprezentantów „opcji prześladowanej mniejszości”, którzy zwracają uwagę na dyskryminację Koptów na płaszczyźnie politycznej, prawnej, edukacyjnej i religijnej (Sedra 1999: 221–222). Koptowie często podkreślają, że to oni są prawdziwymi Egipcjanami, rdzennymi mieszkańcami Doliny Nilu. Dzięki zawieraniu małżeństw w ramach wspólnoty, w przeciwieństwie do muzułmanów, zachowali czystość rasową a muzułmanie w gruncie rzeczy to Koptowie, którzy przeszli na islam (Hasan 2003: 20).

⁴ Do XIV wieku język koptyjski został całkowicie wyparty przez arabski. W XVII wieku pojawiły się arabskie wersje Pisma Świętego. Mimo prób przywrócenia koptyjskiego jako języka mówionego w latach pięćdziesiątych pozostaje on językiem martwym i pełni funkcję języka liturgicznego (Nisan 2002: 135).

przedsiębiorcami, przemysłowcami, kupcami i specjalistami. Obecnie wielu Koptów działa w sektorze biznesowym, medycynie, farmacji i inżynierii, choć oczywiście przedstawiciele społeczności koptyjskiej można znaleźć na wszystkich szczeblach drabiny społecznej, także w grupie najbiedniejszych (Hasan 2003: 19–20).

Tożsamość koptyjska jest w dużej mierze kształtowana przez kultywowanie pamięci o pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Koptowie odbierają swoją historię jako niekończącą się falę prześladowań, przymusowych konwersji, męczeństwa i zniszczonych kościołów (Zeidan 1999: 56). Za założyciela, a równocześnie pierwszego patriarchę i świętego Kościoła koptyjskiego jest uważany św. Marek Ewangelista (Atiya 1978: 22–23). Pierwsze represje wobec Kościoła w Egipcie sięgają początków III wieku, a ich okres kulminacyjny przypada na panowanie Dioklecjana. W 302 roku zaczęto zwalniać z legionów żołnierzy, którzy odmawiali składania ofiar rzymskim bóstwom. Dyskryminacja wkrótce przerodziła się w krwawe prześladowania. Z rozkazu cesarza chrześcijanie byli zwalniani z urzędów państwowych, niszczone kościoły, chrześcijańską literaturę, konfiskowano własność, wprowadzono też zakaz gromadzenia się, który egzekwowano pod groźbą kary śmierci. Okres ten odcisnął ogromne piętno na społeczności koptyjskiej. Dla upamiętnienia poniesionych ofiar na użytek kościelny wprowadzono kalendarz według Ery Męczenników (*Anno Martyrii*). Za pierwszy rok kalendarza przyjęto 284 rok, czyli datę wstąpienia na tron Dioklecjana⁵ (Atiya 1978: 27–28).

W 641 roku Egipt został podbity przez Arabów. Dla Koptów, którzy znajdowali się wówczas pod zwierzchnictwem bizantyjskim, najazd muzułmański przyniósł nadzieję na tolerancję religijną. W przeciwieństwie do Bizantyjczyków, starających się zdławić wolność religijną i polityczną, Arabowie byli zainteresowani przede wszystkim wpływami do skarbu państwa i nie mieszały się w wewnętrzne sprawy społeczności chrześcijańskich. Mimo że Koptowie nie byli w pełni zadowoleni z panowania arabskiego, uwolnienie się od Bizancjum przyjęło z prawdziwą ulgą, tym bardziej że Koptowie odgrywali bardzo istotną rolę w administracji lokalnej. Praktycznie wszyscy skrybowie, poborcy podatkowi i urzędnicy byli Koptami (Atiya 1978: 70–72). Społeczność koptyjska, która w okresie inwazji arabskiej stanowiła około 80% populacji egipskiej, nie przetrwała próby czasu. Koptowie, głównie ze względu na obowiązek płacenia dżizji (pogłównego), którą nałożono na wszystkich zdolnych do pracy, dorosłych chrześcijan, zaczęli przechodzić na islam i z etnicznej większości stali się religijną mniejszością⁶ (Henderson 2005: 156). Nie bez znaczenia z pewnością pozostawał też fakt, że Koptowie nigdy nie cieszyli się pełnią praw obywatelskich. Status *ahl az-zimma* gwarantował chrześcijanom ochronę własności, obronę przed wrogiem zewnętrznym oraz pełną swobodę jurysdykcji w zakresie prawa cywilnego, obejmującego kwestie małżeństwa, rozwodu, dziedziczenia oraz wolność wyznania. Jednak nie mieli statusu pełnoprawnych obywateli, zwłaszcza

⁵ Kalendarz koptyjski składa się z trzynastu miesięcy; dwanaście liczy trzydzieści dni, a trzynasty pięć lub sześć. Dla upamiętnienia przedchrześcijańskiej historii koptyjskiej nazwa każdego miesiąca pochodzi od egipskiego boga (Henderson 2005: 155–156).

⁶ Według Nisana w VII wieku Koptowie stanowili nawet 90% populacji. W 600 roku na terenie Egiptu znajdowało się 100 diecezji, sto lat później już tylko 70, a do 1300 roku przetrwało 50 (Nisan 2002: 137).

na płaszczyźnie prawnej: świadectwo niemuzułmanina nie było równe świadectwu muzułmanina, uważano też, że niemuzułmanie nie powinni piastować funkcji, które dają im zwierzchnictwo nad muzułmanami (Scott 2007: 3–4).

Relacje koptyjsko-muzułmańskie w ciągu wieków układały się różnie: od prawdziwej tolerancji pod panowaniem pierwszych Fatymidów po okresy dotkliwych represji⁷ w czasie wojen krzyżowych, kiedy muzułmańscy władcy podejrzewali Koptów o sympatyzowanie z krzyżowcami. Zdecydowana poprawa statusu ludności koptyjskiej nastąpiła pod rządami dynastii Muhammada Alego, zwłaszcza Sa'ida Paszy (1854–1863) i chedywa Isma'ila (1863–1879). W 1855 roku zniesiono obowiązek płacenia dzizji, a od 1856 roku synowie koptyjskich notabli mogli służyć w armii. Dozwolone było bicie w dzwony kościelne, Koptowie mogli nosić krzyże i jeździć konno. W latach pięćdziesiątych zaczęły powstawać koptyjskie szkoły. Szczególną tolerancją wsławił się Isma'il – wspierał finansowo koptyjskie szkoły, Koptowie mogli startować w wyborach do Rady Konsultacyjnej, w 1875 roku otwarto Koptyjską Szkołę Teologiczną, a w 1877 roku zaczęła się ukazywać wydawana przez Kopta gazeta „al-Watan” (Ojczyzna). Chedyw mianował Koptów na stanowiska sędziowskie i był pierwszym władcą muzułmańskim, który nadał Koptowi tytuł paszy (Nisan 2002: 139–140; Tagher 1998: 195–208). Koptowie mieli coraz więcej możliwości pełnej partycypacji w życiu politycznym i społecznym. W 1908 roku Butrus Ghali, który pełnił funkcję ministra finansów (1893 rok) i ministra spraw zagranicznych (1894 rok), został pierwszym i ostatnim koptyjskim premierem Egiptu (Nisan 2002: 140). W ostatnich latach XIX wieku w rękach Koptów znajdowało się 25% bogactwa narodowego i 45% stanowisk w sektorze publicznym. W pierwszej połowie XX wieku postawa współpracy i jedności oraz istotna rola, jaką odegrali w ruchu niepodległościowym i nacjonalistycznej partii Wafd pomogła Koptom w pełni zintegrować się ze społecznością muzułmańską (Zeidan 1999: 56–57). Symbolem koptyjskiej emancypacji stała się proklamowana w 1923 roku pierwsza egipska konstytucja, która wprowadzała wolność wyznania i równość wobec prawa wszystkich obywateli, bez względu na pochodzenie etniczne, język i religię (Brown 2001: 1056).

W okresie międzywojennym doszło do istotnych zmian na płaszczyźnie gospodarczej i społecznej, które miały się stać zwiastunem nowego etapu w relacjach koptyjsko-muzułmańskich. Światowy kryzys gospodarczy w latach dwudziestych i trzydziestych spowodował wzrost bezrobocia i zubożenie społeczeństwa, a tym samym wzrost przestępczości. Upadek obyczajowości (skutkiem ubocznym stacjonowania wojsk brytyjskich i australijskich w czasie pierwszej wojny światowej stała się legalizacja prostytucji i handel żywym towarem) oraz bieda zaowocowa-

⁷ Prawdopodobnie najbardziej krwawym okresem w historii koptyjskiej były lata panowania al-Hakima (966–1020) z dynastii Fatymidów; chrześcijanie nie mogli posiadać niewolników, zatrudniać muzułmanów, powszechne były grabieże, niszczenie kościołów, konfiskaty fundacji kościelnych, zabronione było bicie dzwonów kościelnych, z kopuł i wież usuwano krzyże, chrześcijanie zmuszani byli do usuwania tatuaży (cechą wyróżniającą Koptów jest wytatuowany na nadgarstku krzyż) i mogli nosić tylko drewniane krzyże, a ich kości były wykorzystywane jako materiał opałowy w łaźniach. Właściciele łódek i osłów otrzymali zakaz świadczenia swoich usług ahl az-zimma. Ostatecznie al-Hakim dał chrześcijanom możliwość wyboru: śmierć lub przejście na islam. Aby uniknąć dalszych prześladowań, wielu zdecydowało się porzucić swoją wiarę, inni zaś uciekali do Bizancjum (Tagher 1998: 100–109).

ły powstaniem Bractwa Muzułmańskiego. Młodzi przedstawiciele klasy średniej zwrócili się ku organizacjom, które wzywały do społecznego i gospodarczego porządku opartego na islamie. Ich ideologia prześląknięta była silnymi elementami anty-chrześcijańskimi i antyżydowskimi. Jednak w latach trzydziestych głównym przeciwnikiem partii Wafd, a tym samym Koptów stała się Partia Liberalno-Konstytucyjna (PLK)⁸. Do 1927 roku propaganda partyjna ograniczała się do głoszenia haseł, że Wafd znajduje się w rękach koptyjskiej klikki, która chce przejąć władzę w Egipcie. Kiedy w 1927 roku sekretarzem generalnym partii został Makram Abid (Ebeid) dla PLK stało się oczywiste, że muzułmański przewodniczący Mustafa an-Nahas jest jedynie marionetką w rękach przebiegłego Kopta. W latach trzydziestych i czterdziestych zainspirowani nazistowską propagandą porównywali działalność Koptów do ruchu syjonistycznego w Palestynie. Druga wojna światowa przyniosła dalsze pogorszenie sytuacji ludności i coraz większą popularnością, zwłaszcza wśród robotników, cieszyło się Bractwo Muzułmańskie, które oskarżało Wafd o wrogość wobec islamu. Antykoptyjska retoryka Bractwa doprowadziła, głównie w Górnym Egipcie, do wypadków obrzucania kościołów kamieniami, napaści na księży oraz zakłócania uroczystości pogrzebowych, ślubów i procesji religijnych (Hasan 2003: 45–52).

Znaczne pogorszenie sytuacji Koptów nastąpiło w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych po rewolucji 1952 roku. W czasach naseryzmu, w którym szczególnie istotną rolę odgrywał panarabizm, większość Koptów identyfikowała się z dziedzictwem starożytnego Egiptu. Nie chcieli zamieniać swej egipskiej tożsamości na rzecz panarabskiej, w której pobrzmiwały echa ideologii muzułmańskiej. Według Koptów taki ustrój mógł oznaczać ich marginalizację jako społeczności, powrót do statusu mniejszości i wykluczenie z życia politycznego (Hasan 2003: 98). Reforma rolna i nacjonalizacja zakończyła dominację klasy wyższej, wśród której znajdowało się wielu Koptów. Ze względu na wprowadzenie systemu jednopartyjnego i delegalizację partii Wafd Koptowie przestali odgrywać istotną rolę w życiu politycznym, nastąpiło też wyraźne zmniejszenie udziału Koptów w rządzie i sektorze publicznym (Zeidan 1999: 57). Wraz z likwidacją sądów religijnych sędziowie specjalizujący się w szariacie rozpoczęli pracę w sądach państwowych. Dla Koptów oznaczało to dyskryminację w sprawach przeciwko muzułmanom (Samaan, Sukkary 1978: 139). Reforma rolna i nacjonalizacja objęła swym zasięgiem także instytucje i ziemie kościelne. W samym 1953 roku rząd skonfiskował ponad 200 feddanów (84 ha) ziem należących do Kościoła. Koptyjskie szkoły i szpitale zostały znacjonalizowane i odtąd podlegały administracyjnej i finansowej kontroli ministerstwa edukacji i zdrowia (Chaillot 2005: 55). Równocześnie prezydentura Nasera, przede wszystkim ze względu na brak możliwości partycypacji Koptów w życiu politycznym, przyniosła poważne wzmocnienie instytucji Kościoła. Relacje między patriarchą Cyrylem VI a prezydentem, określane

⁸ Partia została założona 30 października 1922 roku w toku rozmów nad kształtem przyszłej konstytucji. Podobnie jak Wafd domagała się uznania niepodległości Egiptu, lecz przedstawiciele partii chcieli wprowadzenia systemu konstytucyjnego i parlamentarnego oraz swobód obywatelskich przy wsparciu brytyjskim. Partia liczyła przede wszystkim na poparcie elit, a wśród jej zwolenników znaleźli się głównie przedstawiciele najbogatszych grup społecznych (Stępniewska-Holzer, Holzer 2009: 33).

jako system neomilletowy⁹, oznaczały, że w stosunkach z państwem patriarcha stał się jedynym reprezentantem i rzecznikiem społeczności koptyjskiej. Cyryl promował wśród Koptów lojalność wobec reżimu, w zamian za co Naser stał się gwarantem bezpieczeństwa społeczności. Z punktu widzenia hierarchii kościelnej bardzo ważne było osłabienie chrześcijańskiej arystokracji i rozwiązanie Rady Świeckiej¹⁰. Odpowiedzialność za administrowanie fundacjami religijnymi została przekazana w ręce instytucji, której członkowie byli wybierani przez patriarchę. W zamian za lojalność wobec rządzącego reżimu Naser złożył obietnicę wydawania 25 pozwoleń rocznie na budowę nowych kościołów i wspólnie z Cyrylem położył kamień węgielny pod Katedrę Św. Marka (Sedra 1999: 225). Nie bez znaczenia pozostawał również fakt, że głównym przeciwnikiem politycznym nowego prezydenta stało się Bractwo Muzułmańskie. W 1954 roku, po próbie zamachu na Naserę w Aleksandrii, rozpoczęły się

⁹ W czasach Imperium Osmańskiego gminy chrześcijańskie i żydowskie były zorganizowane w millety – strefy, które pozostawały pod zwierzchnictwem władz duchownych i zachowywały względną autonomię. Poszczególne millety mogły wydawać własne przepisy, mieć własne sądy i pobierać podatki, dzięki czemu cieszyły się dużą niezależnością w kwestiach religijnych i samorządowych (Scott 2007: 3). Mianem systemu neomilletowego określa się analogiczne regulacje we współczesnych systemach republikańskich, zgodnie z którymi kluczem w kształtowaniu relacji między mniejszościami religijnymi a państwem jest tożsamość religijna. Mniejszości religijne akceptują system pod warunkiem możliwości zachowania określonej autonomii wewnętrznej. Partnerstwo w ramach systemu neomilletowego jest korzystne zarówno dla władz państwowych, jak i kościelnych; Kościół wspiera władze, dzięki czemu jest traktowany jako reprezentant społeczności, co z kolei daje hierarchii kościelnej legitymizację władzy wewnątrz społeczności (Rowe 2007: 331).

¹⁰ Rada Świecka powstała 3 lutego 1874 roku w czasie *interregnum* między patriarchami Demetriuszem II i Cyrylem V z inicjatywy grupy świeckich zwolenników reform (Atiya 1978: 93). Rada (*al-maglis al-milli al-am li-l-akbat al-urtużuks*) miała się zajmować kwestiami związanymi z funkcjonowaniem społeczności koptyjskiej, które obejmowały prawo cywilne (małżeństwo, rozwód, dziedziczenie), zarządzanie własnością Kościoła, fundacjami religijnymi (*wakf-awkaḥ* – darowizny w formie dotacji finansowych lub nieruchomości przekazywane przez wiernych na cele religijne lub charytatywne) i dochodami Kościoła. Obecnie w Radzie działa osiem komitetów, odpowiedzialnych między innymi za nieruchomości kościelne, prawo, edukację, finanse, rodzinę. Zasiada w niej 24 członków: dwóch duchownych i 22 przedstawicieli świeckich. Przewodniczącym jest patriarcha. Wybory odbywają się co pięć lat pod nadzorem ministerstwa spraw wewnętrznych (Chaillot 2005: 23–25). Od samego początku dla władz kościelnych instytucja stanowiła potencjalne zagrożenie. Cyryl V (1874–1927) bardzo szybko popadł w konflikt z członkami Rady i wszelkimi sposobami starał się utrudniać jej funkcjonowanie. Brak porozumienia między Radą a papieżem często był wykorzystywany przez władze do osłabienia pozycji Kościoła. W 1883 roku rząd, mimo protestów papieża, chcąc ukarać władze kościelne, a przede wszystkim patriarchę za poparcie udzielone rewolucji Urabiego Paszy (1882 rok), wprowadził poprawki do statusu i zarządził nowe wybory. Członkowie Zgromadzenia z Butrusem Ghali, przyszłym premierem, oskarżali papieża o łamanie prawa. Skargi spowodowały, że Cyryl V za swoje obstrukcyjne działania został skazany na areszt w klasztorze al-Baramus, gdzie spędził trzy miesiące. Interesujące jest to, że nawet wówczas ani odrobinę nie zmienił swojej polityki. Kiedy Rada wyznaczyła jednego z biskupów na pełniącego obowiązki głowy Kościoła, odpowiedzią ze strony Cyryla była ekskomunikacja i oświadczenie, że podobny los spotka każdego, kto udzieli mu wsparcia (Rizk 2001). W *Historii Kościołów Wschodnich* jest stosowany termin Rada Religijna (Atiya 1978: 93), wydaje się on jednak mało precyzyjny, ponieważ nie oddaje świeckiego charakteru instytucji. Oprócz Rady Świeckiej (*al-maglis al-milli*) działa równocześnie Rada Duchowna (*al-maglis al-ikliriki*), w skład której wchodzi wyłącznie duchowni. Pełni ona funkcję sądu kościelnego, w ramach którego działa sąd dyscyplinarny dla księży i sąd rozpatrujący kwestie rodzinne, przede wszystkim związane z unieważnieniem małżeństwa (Chaillot 2005: 24).

masowe aresztowania i krwawe represje (Zdanowski 2009: 63), które trwały do końca prezydentury Nasera. Marginalizacja Bractwa i wykluczenie z aktywności na scenie politycznej była dla Koptów gwarantem bezpieczeństwa.

Na początku lat siedemdziesiątych osłabiony wojną sześciodniową Egipt znajdował się w katastrofalnej sytuacji gospodarczej. Sadat, który zastąpił zmarłego w 1970 roku Nasera, postanowił odejść od centralnie sterowanej gospodarki. Mogło się wydawać, że liberalizm gospodarczy i otwarcie na Zachód oznacza dla Koptów powrót do utraconych w czasach socjalizmu pozycji i bogactwa. Jednak nowy prezydent nie cieszył się taką popularnością jak swój poprzednik. Powszechnie wykiwany, w celu legitymizacji swojej władzy zwrócił się w stronę religii. Islam miał się stać alternatywą wciąż popularnego socjalizmu i panarabizmu. Wyraźnym ukłonem w stronę organizacji muzułmańskich, które miały być jego głównym sojusznikiem w walce przeciwko komunistom, były wprowadzone w 1971 roku zmiany w konstytucji, zgodnie z którymi szariat miał się stać jednym ze źródeł prawa. Wkrótce „prezydent zaczął demonstracyjnie manifestować swój sojusz z religią. Telewizja transmitowała jego piątkowe modlitwy i spotkania z *alimami* z al-Azharu. Po wojnie październikowej w 1973 roku w środkach masowego przekazu zaczęto mówić o nim jako o «prezydencie nabożnym» (*ar-ra'is al-mu'min*)” (Zdanowski 2009: 84).

Rządy Sadata były okresem rosnącej religijności społeczeństwa. Migracja zarobkowa do krajów Zatoki, w których Egipcjanie stykali się z konserwatywną formą islamu, zgoda władz na bardziej swobodną działalność Bractwa Muzułmańskiego oraz upowszechnienie nowych technologii, przede wszystkim kaset magnetofonowych i telewizji, spowodowało, że przesłanie radykalnych grup muzułmańskich znajdowało coraz szerszy krąg odbiorców. Na uczelniach od 1973 roku aktywną działalność prowadziły organizacje studenckie Dżama'at Islamiya (Grupy Islamskie), które wkrótce opanowały samorządy studenckie. „Na wykładach i stołówkach oddzielono mężczyzn od kobiet, wprowadzono obowiązkowe modlitwy. Grupy starały się także kształtować treść nauczania, między innymi domagając się usunięcia wykładowców prezentujących laickie poglądy” (Stępniewska-Holzer, Holzer 2008: 201). W telewizji coraz większą popularnością cieszyły się programy religijne. Prawdziwą ikoną arabskiej popkultury stał się uwielbiany przez miliony szajch asz-Szarawi (Sharawi). W 1977 roku państwowa telewizja rozpoczęła emisję programu *Chawatir asz-Szarawi* („Myśli asz-Szarawiego”), w którym szajch dokonywał interpretacji sur koranicznych. Ze względu na charyzmatyczną postać prowadzącego i umiejętność nawiązywania kontaktu ze słuchaczami program cieszył się niesłabnącą popularnością aż do śmierci asz-Szarawiego w 1998 roku, a w późniejszym okresie płytki CD z jego kazaniami stały się prawdziwym bestsellerem na Kairskich Targach Książki (Hammond 2007: 92).

Nowa atmosfera lat siedemdziesiątych spowodowała wzrost nastrojów antykoptyjskich. Był to również okres intensywnej odnowy i odrodzenia Kościoła Koptyjskiego. Reforma jednak, znana jako Ruch Szkół Niedzielných, została zapoczątkowana znacznie wcześniej, a jej bezpośrednią przyczyną nie byli ekstremiści muzułmańscy, lecz konkurencyjna działalność zachodnich misjonarzy, przede wszystkim protestanckich. Aktywność misjonarzy protestanckich i katolickich przejawiająca się w dzia-

łalności charytatywnej i edukacyjnej, pomocy społecznej i medycznej, której beneficjentami byli głównie zaniedbywani przez własnych księży Koptowie, przyczyniła się do licznych konwersji. Reforma Kościoła została zainicjowana przez wiernych, dla których skuteczna działalność misjonarska była jedynie dowodem na stagnację i kryzys, w jakim znalazła się ta instytucja (Hasan 2003: 71–73).

Kapłaństwo wśród Koptów cieszyło się bardzo niskim prestiżem społecznym. Księża otrzymywali głodowe pensje, a Kościół nie przykładął wagi do ich edukacji. Z tego względu posługa kapłańska nie była atrakcyjna dla wykształconych Koptów, którzy najczęściej zajmowali się biznesem lub wykonywali wyspecjalizowane zawody. W małych miasteczkach i wsiach kapłaństwo często było przekazywane z pokolenia na pokolenie. Księdzem zostawał najczęściej najmniej rozgarnięty syn, mądrzejsi przeważnie wyjeżdżali do miasta, gdzie mieli szansę kształcić się i znaleźć lepiej płatną pracę. Biedni księża, aby wyżywić wielodzietne rodziny, skupiali się przede wszystkim na bogatych parafianach, ignorując biednych i potrzebujących (Hasan 2003: 74, 79).

Ruch Szkół Niedzielných oficjalnie został zapoczątkowany w 1918 roku¹¹. Jego inicjator, Habib Girgis – aby zapobiec niebezpieczeństwu, jakie wiązało się z uczęszczaniem koptyjskich dzieci do protestanckich i katolickich szkół misyjnych – zorganizował niedzielne spotkania, podczas których uczył Biblii, obrządku koptyjskiego, historii Kościoła oraz życia egipskich świętych i męczenników. Działalność reformatorska nie ograniczała się wyłącznie do nauki religii. Pod koniec lat trzydziestych grupa koptyjskich studentów z Uniwersytetu Kairskiego zaczęła organizować regularne spotkania dla studentów. Ich celem miało być uformowanie nowych kadr spośród młodych, wykształconych mieszkańców miast, którzy mieli się stać agentami reformy Kościoła. Jednym z aktywistów był Nazir Gajjid znany obecnie jako Szenuda III. Prężny ruch rósł w siłę¹² i w 1948 roku dostał się pod skrzydła patriarchy. Dotychczasowy Komitet Generalny został przemianowany na Najwyższy Komitet Koptyjskich Szkół Niedzielných (*al-lagna al-ulja li-shu'un madaris al-ahad al-kibtija*), którego przewodniczącym został patriarcha, a zastępcą Habib Girgis (Hasan 2003: 74–76).

Dla działaczy Szkół Niedzielných podstawową kwestią stała się zmiana mentalności księży. Strategia polegała na przeprowadzaniu rekrutacji wśród wykształconych świeckich przedstawicieli społeczności, na księży byli też wyświęceni działacze ruchu. Spowodowało to zmianę w metodach posługi kapłańskiej oraz obrządku eucharystycznym; wprowadzono kazanie i żywsze pieśni, skrócono nabożeństwo¹³ (Hasan 2003: 79). Kolejnym istotnym krokiem była inicjatywa stworzenia domów

¹¹ Działalność edukacyjna była prowadzona już wcześniej. W 1918 roku powstał Generalny Komitet Administracji Egipskich Ortodoksyjnych Szkół Niedzielných (*al-lagna al-amma li-idarat shu'un madaris al-ahad al-misrija al-urtuzuksija*), którego przewodniczącym został Habib Girgis, pełniący funkcję archidiakona za panowania Cyryla V (1874–1927) (Chaillot 2005: 62–63).

¹² W 1941 roku odbył się kongres zorganizowany przez Komitet Generalny, w którym udział wzięło 350 nauczycieli szkół niedzielnych z 50 oddziałów z całego kraju. Podjęto decyzję o ujednoliceniu programu nauczania oraz wprowadzeniu szkoleń dla nauczycieli. Od 1927 roku Komitet prowadził także działalność wydawniczą (Chaillot 2005: 63).

¹³ Monotonne msze koptyjskie trwały nawet trzy godziny. Tradycyjne pieśni zazwyczaj wykonywał ślepy kantor przy akompaniamencie cymbałów. Wprowadzone zmiany były szczególnie istotne przez

rekolekcyjnych (*bajt al-chilwa*), w których przez kilka dni nastoletnia młodzież miała okazję zasmakować klasztorного życia i prowadzić z rezydentami rozmowy na nurtujące ją problemy. Wielu w ten sposób doświadczonych młodych ludzi wstępowało później do klasztorów (Hasan 2003: 81–82).

W październiku 1971 roku 117. patriarchą Kościoła Koptyjskiego został Szenuda III. Jako czynny działacz Ruchu Szkół Niedzielných postanowił dokonać pełnej reformy Kościoła, nie było to jednak możliwe bez konsolidacji władzy. Do tej pory poszczególne diecezje były w miarę autonomicznymi jednostkami. Biskupi niejednokrotnie byli wybierani przez miejscowych notabli. Teoretycznie podlegali papieżowi, w praktyce natomiast sprawowali niezależną władzę. Szenuda zastąpił dotychczasowy system feudalny, oparty na klanowej lojalności, lojalnością wobec własnej osoby. Kluczowe stanowiska w administracji kościelnej w całym kraju były obsadzane zwolennikami patriarchy. Ponieważ w Kościele koptyjskim biskupi sprawują swoją funkcję dożywotnio, taktyka polegała na tworzeniu nowych diecezji lub mianowaniu nowych asystentów w już istniejących diecezjach, którzy po śmierci biskupów przejmowali stanowiska swoich zwierzchników. Podział na mniejsze diecezje z wielu względów okazał się bardzo skuteczną strategią. Przede wszystkim wierni uzyskali szerszy dostęp do swoich biskupów. Drugą bardzo istotną kwestią była kontrola nad Świętym Synodem¹⁴. Młodzi biskupi mianowani bezpośrednio przez Szenudę pozostawali lojalni wobec niego i w ten sposób patriarcha mógł wpływać na decyzje związane z prawem kanonicznym¹⁵. Centralizacja władzy dała Szenudzie także kontrolę nad finansami oraz gospodarczym i kulturalnym rozwojem społeczności (Hasan 2003: 123–127).

Bardzo szybko okazało się, że nowy patriarcha nie zamierza także kontynuować polityki swojego poprzednika w relacjach z władzami państwowymi. Po wprowadzeniu zmian konstytucyjnych Szenuda przystąpił do otwartej krytyki rządu. Osobowość i bezkompromisowa postawa patriarchy zniechęciły do niego wielu bardziej konserwatywnych muzułmanów w Egipcie. W Aleksandrii w 1972 roku ukazały się pamflety oskarżające Szenudę o prowadzenie agresywnej kampanii mającej skłonić muzułmanów do przyjęcia chrześcijaństwa i planowanie przejęcia władzy w Egipcie. 6 listopada 1972 roku w Kairze podpalono kościół, a na ulicach rozpoczęły się masowe demonstracje antykoptyjskie. W zamieszkach zginęło 48 osób (Brown 2001: 1059). Szenuda domagał się ochrony praw obywatelskich Koptów. Podczas organizowanych w 1976 i 1977 roku konferencji publicznie krytykował reżim za wspiera-

wzgląd na młodych ludzi, dla których bardziej atrakcyjne były nabożeństwa katolickie i protestanckie, ze śpiewem i krótszą wersją Eucharystii (Hasan 2003: 73).

¹⁴ Święty Synod (*al-magma al-mukaddas li-l-kanisa al-kibtija al-urtuzuksija*) to najwyższa władza kościelna, na czele której stoi patriarcha. Zbiera się raz w roku w sobotę poprzedzającą Zesłanie Ducha Świętego. Dokonuje wyboru papieża. Działa także kilka komitetów i podkomitetów odpowiedzialnych za kwestie związane między innymi z wiarą, edukacją, relacjami z innymi Kościołami, ze sprawami diecezjalnymi, posługą kapłańską, liturgiczną (Chaillot 2005: 26–27).

¹⁵ Szczególne znaczenie odgrywało tutaj prawo rozwodowe. W związku z tym, że Koptowie – aby łatwo uzyskać rozwód – przechodzili na islam lub protestantyzm, wewnątrz Kościoła zaczęto mówić, że należy dokonać liberalizacji prawa rozwodowego. Szenuda zawsze prezentował bardzo konserwatywne stanowisko i uważał, że wszelkie próby liberalizacji prawa doprowadzą do rozpadu społeczności (Hasan 2003: 127).

nie islamistów, żądał ochrony Koptów i ich własności, wolności wyznania, zaprzestania agresywnej kampanii zmuszania niemuzułmanów do przechodzenia na islam, porzucenia prób narzucenia prawa muzulmańskiego niemuzułmanom oraz większej reprezentacji w związkach zawodowych, władzach lokalnych i niższej izbie parlamentu (Samaan, Sukkary 1978: 149).

Tymczasem islamiści zyskiwali coraz silniejszą pozycję nie tylko w Egipcie, lecz na całym Bliskim Wschodzie. Rządy krajów muzulmańskich znalazły się w trudnym położeniu; sprzeciwianie się żądaniom wprowadzenia prawa opartego na szariacie mogło zostać odebrane przez obywateli jako antymuzułmańskie. W sierpniu 1977 roku, aby zaspokoić cieszących się coraz większą popularnością radykałów, rząd przedłożył Zgromadzeniu Ludowemu projekt wprowadzenia apostazji do muzulmańskiego prawa karnego. Kościół koptyjski ogłosił pięciodniowy post dla wszystkich Koptów¹⁶. Otrzymane wsparcie od diaspory koptyjskiej w USA, Kanadzie i Australii spowodowało, że rząd wycofał się z propozycji, jednak napięcia między Koptami i islamistami rosły. W 1980 roku w wigilię Bożego Narodzenia w kilku kościołach w Aleksandrii eksplodowały bomby. Kilka tygodni później islamiści przeprowadzili jadowite ataki na Koptów na konferencji w al-Azharze. Sytuacja była tak niebezpieczna, że w marcu Szenuda zdecydował się odwołać uroczystości Świąt Wielkanocnych. 22 maja 1980 roku do konstytucji wniesiono poprawki, zgodnie z którymi islam stał się oficjalną religią państwową, a szariat głównym źródłem legislacji egipskiej. Z takiego rozwiązania niezadowoleni byli, rzecz jasna, Koptowie, a także muzulmańscy ekstremiści, którzy żądali natychmiastowego i całkowitego wdrożenia szariatu. 17 czerwca 1981 roku w Kairze rozpoczęły się trzydniowe zamieszki, w czasie których 17 osób zostało zabitych, a 112 rannych, ponadto zniszczono 171 budynków prywatnych i publicznych. Sadat, zdając sobie sprawę, że nie jest w stanie kontrolować sytuacji, wydał rozkaz aresztowania 1500 osób po obu stronach, w tym również duchownych, a Szenuda został skazany na areszt domowy (Brown 2001: 1060–1062).

Wrogość wobec Koptów przejawiała się nie tylko w aktach przemocy inicjowanych przez muzulmańskich ekstremistów. Atmosfera lat siedemdziesiątych była prześląknięta szczególnie silną retoryką antykoptyjską ze strony przywódców religijnych i rządowych. Gwiazda egipskiej telewizji szajch asz-Szarawi oraz Kisz (Kishk), z którymi utożsamiał się duży segment populacji egipskiej w swoich kazaniach otwarcie krytykowali chrześcijan. Nawet asz-Szarawi, często uważany za reprezentanta bardziej umiarkowanej opcji, otwarcie głosił niższość chrześcijaństwa, stosując przy tym przepełnioną fanatyzmem retorykę. Niewiele mniej popularny szajch Kisz oskarżał Koptów o przychylność wobec krzyżowców i syjonistów. Dla szajcha Umara¹⁷ Koptowie byli wspierającymi syjonizm krzyżowcami, którzy razem

¹⁶ Koptowie, którzy przechodzą na islam w celu uzyskania rozwodu, po dokonaniu formalności rozwodowych zazwyczaj powracają na łono chrześcijaństwa. Wprowadzenie do prawa karnego apostazji, za którą w prawie muzulmańskim jest przewidziana kara śmierci, stanowiło poważne zagrożenie dla integralności społeczności (Nisan 2002: 148).

¹⁷ Szejch Umar Adb ar-Rahman – profesor al-Azharu w Asjut, regularnie uczęszczał na spotkania organizowane przez Dżama'at Islamija w Minji i Asjut, piastował stanowisko muftiego, a przy tym nieformalnego przywódcy grupy Dżihad (Azzam 1986: 150).

ze spiskującym z wrogami islamu Szenudą wykorzystują swoje zdolności językowe do kolaboracji z wrogami Egiptu (Zeidan 1999: 62). Dla części muzułmańskich duchownych Koptowie byli jedynie gośćmi na muzułmańskiej ziemi, cieszącymi się niczym nie uzasadnionymi względami sekularystycznego rządu. W czasie walk w 1981 roku Kiszka głosił, że nigdzie na świecie żadna mniejszość nie cieszy się takimi prawami; Koptowie zajmują stanowiska ministerialne, są prezesami, ministrami, dyrektorami banków (Sedra 1999: 220).

W latach siedemdziesiątych, dzięki działalności patriarchy, zakrojonych na szeroką skalę przemian modernizacyjnych, a także antykoptyjskiej propagandzie, doszło do masowej mobilizacji Koptów, a zwłaszcza koptyjskiej klasy średniej. Znacznie zwiększyła się aktywność religijna społeczności, powstawało coraz więcej szkół niedzielnych i instytucji charytatywnych, a studenci tworzyli koptyjskie stowarzyszenia na uczelniach¹⁸. W 1974 roku w biednych rejonach kraju powstały Społeczne Centra Rozwoju, które organizowały edukację religijną, naukę czytania i pisanie oraz kursy krawieckie dla kobiet. Wkrótce ich działalność poszerzyła się i objęła także kursy szkolenia zawodowego oraz centra nauki języka angielskiego (Sedra 1999: 226–227).

Po zabójstwie Sadata w 1981 roku, kiedy prezydentem został Hosni Mubarak, Szenuda zmienił swoją dotychczasową politykę – zwrócił się w kierunku partnerstwa i współpracy z rządem oraz unikania publicznych konfrontacji, a także konsolidacji swej władzy wewnątrz Kościoła. Kiedy w styczniu 1985 roku został zwolniony z aresztu, skupił się przede wszystkim na całkowitym podporządkowaniu sobie administracji kościelnej oraz zintegrowaniu wiernych z Kościołem. Patriarcha jest kreowany na niekwestionowanego przywódcę Kościoła i całej społeczności. Jest autorem licznych monografii, a także redaktorem naczelnym biuletynu „al-Kiraza”, który pełni funkcję oficjalnego rzecznika Kościoła. „Al-Kiraza” demonstrowa scentralizowane przywództwo Kościoła, a jednym z najczęściej podejmowanych tematów jest perypetycka działalność Szenudy. Mimo podeszłego wieku, patriarcha często odbywa zagraniczne podróże, aby monitorować rozwój Kościoła w diasporze i potwierdzać tym samym swe globalne przywództwo nad Kościołem. Bardzo istotną rolę odgrywa też integracja z wiernymi podczas cotygodniowych nabożeństw w katedrze św. Marka. W każdą środę w katedrze zbiera się kilkuset wiernych, aby osobiście spotkać się z patriarchą, który odpowiada na pytania zgromadzonych. Dla Szenudy jest to doskonała sposobność, aby wypowiedzieć się na różnorodne tematy, począwszy od osobistych rad, a skończywszy na kwestiach teologicznych i wyzwaniach związanych z życiem w zdominowanym przez muzułmanów społeczeństwie (Rowe 2009: 118).

Rada Świecka¹⁹, najważniejsza instytucja, przez którą świeccy członkowie Kościoła mogą wpływać na decyzje w kwestiach administracyjnych, została przekształcona w organ całkowicie podporządkowany patriarchsze. Kościół otwarcie manipuluje

¹⁸ Większość z tych grup działała w ramach Ruchu Szkół Niedzielnych, ale były też te, które opowiadały się za użyciem przemocy w walce z ekstremistami muzułmańskimi. Jedną z nich była organizacja „Naród Koptyjski”, która powstała w odpowiedzi na muzułmańskie Dżama’at Szabab. Jej motto brzmiało: „Bóg jest królem Koptów, Egipt ich krajem, Ewangelia prawem, a krzyż insygnium” (Hasan 2003: 135).

¹⁹ Rada została przywrócona w 1973 roku przez Sadata, który sądził, że w ten sposób powstanie alternatywa dla przywództwa kościelnego i świeccy działacze osłabią władzę papieską (Hasan 2003: 134–135).

„demokratycznymi” wyborami. Swoje preferencje względem kandydatów Szenuda zamieszcza na łamach „al-Kirazy” (Hasan 2003: 135). W 1995 roku na 5 dni przed wyborami w „Watani”²⁰ opublikowana została lista kandydatów popieranych przez hierarchię kościelną. W dniu wyborów księża zebrali się przed punktami wyborczymi, grożąc ekskomunikacją tym, którzy postąpią wbrew woli Kościoła. Akcja zakończyła się pełnym sukcesem; 24 wskazanych kandydatów zostało wybranych na członków Rady (Sedra 1999: 228–229).

Ambicją Szenudy było zintegrowanie Koptów z Kościołem i włączenie wiernych na szerszą skalę do działalności Kościoła. Świeccy działacze, którzy dorywczo pełnili różnorakie funkcje, zyskali status wyświęcanych urzędników kościelnych, dzięki czemu wzrosło ich przywiązanie do Kościoła. Urzędnicy nie są na stałe przypisani do jednej parafii czy jednego kościoła. Szenuda stara się prowadzić wśród nich stałą rotację, czym zapewnia sobie ich lojalność w miejsce lojalności wobec księdza lub biskupa (Hasan 2003: 131–132). Wiąż z Kościołem jest także umacniana przez koptyjską prasę i telewizję. Niewątpliwą zasługą Szenudy jest skuteczne zaangażowanie wiernych w życie nie tylko Kościoła, lecz także społeczności koptyjskiej. Powszechnie dostępna sieć parafialnej pomocy społecznej jest przede wszystkim skoncentrowana na edukacji. Z inicjatywy parafian są prowadzone seminaria dotyczące planowania rodziny i higieny, funkcjonują system mikrokredytów oraz sądy polubowne i arbitrażowe (Rowe 2009: 119). Społeczeństwo koptyjskie jest całkowicie zależne od hierarchii kościelnej w kwestiach pomocy społecznej. Relacje między wiernymi a Kościołem nie mają wyłącznie duchowego charakteru, ale przypominają raczej relacje obywatel–państwo. Kościół nie pełni już tylko posługi duszpasterskiej, ale wspomaga wiernych na płaszczyźnie edukacyjnej, zawodowej, mieszkaniowej i medycznej (Hasan 2003: 153).

Konsolidację wiernych z Kościołem wzmacniały też represje ze strony muzułmańskich ekstremistów. Obejmując władzę, Mubarak przede wszystkim obawiał się potencjalnej rewolucji na wzór tej, do której doszło w 1979 roku w Iranie. W Egipcie ogłoszono stan wyjątkowy, który daje szerokie uprawnienia prezydentowi oraz służbom bezpieczeństwa. Jednak islamska opozycja rosła w siłę, zwłaszcza w Górnym Egipcie, gdzie szczególnie aktywna pozostawała Dżama’at Islamija. Na początku lat dziewięćdziesiątych organizacja wypowiedziała państwu otwartą wojnę. Szczególnie krwawym okresem były lata 1990–1993. Ofiarami wymierzonej w rząd kampanii terroru byli głównie turyści, sekularyści i Koptowie. W odpowiedzi rząd starał się prowadzić politykę pojednania z bardziej umiarkowanymi fundamentalistami i represji wobec tych, którzy zagrażali bezpieczeństwu państwa. Działacze wywodzący się z Bractwa Muzułmańskiego uzyskali dostęp do radia i prasy, gdzie otwarcie atakowali Koptów. Fundamentalisci religijni opanowali szkoły i wpajali młodym ludziom konieczność zaprowadzenia prawa Bożego, w podręcznikach szkolnych pojawiały się teksty otwarcie drwiące z Koptów i chrześcijaństwa, a w czasie piątkowych kazań imamowie nawoływali do unikania towarzystwa Koptów (Ajami 2002: 186–192).

²⁰ „Moja ojczyzna” – koptyjski tygodnik, założony w 1958 roku, redagowany przez wybitnych przedstawicieli koptyjskiej inteligencji i klasy średniej (Nisan 2002: 145). Obecnie redaktorem naczelnym jest Yusuf Sidhom.

W takiej atmosferze mniejszość koptyjska czuła się jawnie dyskryminowana. Zwracano uwagę na poważne utrudnienia związane z budową i renowacją obiektów sakralnych, dyskryminację w prawie cywilnym, sektorze państwowym, edukacji oraz próby narzucania szariatu. Podkreślano, że Koptowie nie są mianowani na ważne stanowiska rządowe²¹, nie mogą pełnić funkcji dziekana, rektora czy gubernatora. Na płaszczyźnie edukacyjnej kluczowym elementem programu nauczania jest kultura muzułmańska. W szkołach państwowych koptyjskie dzieci nie mogą poznawać kultury koptyjskiej, a koptyjscy nauczyciele uczyć języka arabskiego, ponieważ jest to język Koranu. Na wyższe uczelnie przyjmuje się proporcjonalnie mniej Koptów, preferowani są studenci muzułmańscy, nawet z gorszymi wynikami w nauce. Powszechne są ograniczenia w dostępie do szkół wojskowych i policyjnych, a szkoły medyczne nie przyjmują Koptów na ginekologię i położnictwo. Nawet w kontrolowanych przez państwo mass mediach koptyjska religia, kultura i historia są ignorowane, programy muzułmańskie natomiast stanowią dużą część oferty programowej (Zeidan 1999: 57–58).

Pod koniec lat dziewięćdziesiątych nieustanne ataki terrorystyczne, wymierzone także przeciwko Koptom, zwróciły uwagę opinii międzynarodowej. Konserwatywne organizacje chrześcijańskie, działające głównie w Ameryce Północnej wraz z Koptami żyjącymi w USA, Kanadzie, Australii i Wielkiej Brytanii, nawoływały społeczność międzynarodową do większego zainteresowania się statusem Koptów. Sukcesem lobby koptyjskiego w USA było przegłosowanie przez Kongres 9 października 1998 roku International Religious Freedom Act (IRFA). Zgodnie z dokumentem Kongres może nałożyć sankcje gospodarcze na państwa, które nie reagują na prześladowania religijne²². American Coptic Association²³ domagało się, aby kontynuacja pomocy finansowej dla Egiptu (około dwa miliardy USD rocznie) była warunkowana poprawą sytuacji Koptów (Brown 2001: 1077). Jak podkreśla Rowe, ewentualne sankcje eksportowe nie byłyby katastrofalne dla Egiptu (do USA trafia 11% eksportu egipskiego), jednak wpływ na opinię publiczną mógłby doprowadzić

²¹ W rządzie Mubarak tradycyjnie znalazło się dwóch koptyjskich ministrów, zazwyczaj jednak nie zajmują oni najważniejszych pozycji, czyli stanowiska ministra spraw zagranicznych i obrony (Brown 2001: 1064). Typowym przykładem dyskryminacji jest Butrus Butrus Ghali, który w 1992 roku został sekretarzem generalnym ONZ. Mimo ogromnego doświadczenia przez lata mógł pełnić jedynie stanowisko ministra stanu, a w 1991 roku został zastępcą ministra spraw zagranicznych (Brown 2001: 1091–1092).

²² Z tego względu IRFA został bardzo nieprzychylnie przyjęty w Egipcie zarówno wśród muzułmanów, jak i Koptów. Kiedy kwestia była jeszcze dyskutowana, koptyjski minister finansów Yusuf Butrus Ghali pojechał do USA, gdzie przekonywał kongresmenów, aby nie wsparli tej inicjatywy. Odcięcie amerykańskiej pomocy finansowej mogło doprowadzić jedynie do eskalacji przemocy wymierzonej przeciwko społeczności koptyjskiej (Brown 2001: 1077).

²³ Stowarzyszenie założone w 1972 roku przez Szawkiego Karasa, dla którego inspiracją stała się postawa Szenudy zaangażowanego wówczas w aktywną walkę o prawa Koptów. Od czasu, kiedy Szenuda zaprzestał swojej działalności na rzecz sprawy koptyjskiej, stowarzyszenie odgrywa bardzo istotną rolę w promocji poprawy statusu ludności koptyjskiej na arenie międzynarodowej. Magazyn „The Copts” wydawany w nakładzie 15 tys. egzemplarzy, jest wysyłany do przywódców państwowych, ambasadorów, dziennikarzy i organizacji walczących o prawa człowieka. W Egipcie działalność stowarzyszenia budzi mieszane uczucia. Hierarchia kościelna odcina się od działalności Karasa, twierdząc, że ponieważ mieszka on w USA, niepotrzebnie ingeruje w wewnętrzne sprawy egipskie (Sedra 1999: 230).

do zahamowania turystyki. W praktyce prawdopodobieństwo, że Egipt zostałby dotknięty sankcjami gospodarczymi, jest niewielkie, ale potencjalne niebezpieczeństwo wymusiło zmianę polityki rządu. Nie bez znaczenia pozostaje także fakt, że Kościół zwyczajowo potępia działalność koptyjskiego lobby w USA, promując tolerancję religijną, jedność narodową i współpracę z władzami w ramach systemu neomilletowego (Rowe 2007: 344).

Polityczna presja wywierana przez międzynarodowe lobby, relatywnie życzliwy stosunek Kościoła do rządu oraz taktyczna współpraca z reżimem zaowocowały w postaci zmian prawnych dotyczących budowy i renowacji kościołów. Do 1998 roku kwestie te regulowały dekrety określone jako *Chatt Humayun*. Były one rezultatem wielu porozumień, zawieranych między Portą a mocarstwami europejskimi od XVI wieku do końca wojny krymskiej w 1856 roku. Wprowadzały równość wobec prawa wszystkich obywateli imperium i wolność wyznania, a także określały procedury prawne warunkujące uzyskanie pozwolenia na budowę kościołów. Petycje miały być składane bezpośrednio sułtanowi lub jego namiestnikom. Ujednolicenie prawa i wyeliminowanie roli lokalnych przywódców stanowiło gwarancję ochrony praw mniejszości chrześcijańskich. Jednak w latach trzydziestych XX wieku, kiedy Koptów oskarżano o kolaborację z rządem brytyjskim, *Chatt Humayun* został przekształcony w narzędzie dyskryminacji. Wprowadzono wiele restrykcji ograniczających możliwość uzyskania zgody na budowę kościołów. Wydanie pozwolenia zależało między innymi od liczebności chrześcijan, braku sprzeciwu społeczności muzułmańskiej, tego, czy w pobliżu znajduje się już kościół bądź akceptacji lokalizacji przez ministerstwo irygacji. Kościół nie mógł powstać w pobliżu meczetu, a ponadto dekret miał zastosowanie także do prostych napraw²⁴, co stało się szczególnie uciążliwe. Władze centralne tradycyjnie były nieprzychylnie ustosunkowane do budowy nowych obiektów sakralnych w obawie przed niezadowolaniem społeczności muzułmańskiej i oskarżeniami o niełojalność wobec islamu. Problemy z uzyskaniem pozwolenia, długotrwałe i skomplikowane procedury²⁵ uwieńczone podpisem samej głowy państwa i niejednokrotnie celowe odwlekanie wydania decyzji powodowało, że kościoły wznoszono bez stosownych zezwoleń, a remonty odbywały się potajemnie pod osłoną nocy. Tego typu działania prowokowały starcia między muzułmanami i Koptami, a niekiedy wywoływały też ostre reakcje służb bezpieczeństwa. Pierwsze pozytywne zmiany nastąpiły w 1998 roku. Rząd rozpoczął stopniowe przekazywanie uprawnień do wydawania pozwoleń gubernatorom, co znacznie uprościło procedury. W 2000 roku zrównano status kościołów i meczetów w kwestiach dotyczących modernizacji. Odtąd renowację chrześcijańskich obiektów sakralnych regulował kodeks budowlany. Zmiany prawne spowodowały nagły wzrost wydanych pozwoleń. W 1997 roku wydano ogółem sześć pozwoleń na budowę i naprawy kościołów, w 2000 roku odpowiednio 39 i 200, a w 2001 roku – 38 i 350 (Rowe 2007: 334–341). Zmiany proceduralne ostatecznie

²⁴ Pozwolenie było niezbędne nawet do naprawy toalety (Brown 2001: 1088).

²⁵ Aby otrzymać pozwolenie na budowę lub renowację kościoła, należało uzyskać zgodę władz lokalnych, Biura Bezpieczeństwa Narodowego i ministerstwa spraw wewnętrznych. Wymagało ono, by kościół był budowany w odległości przynajmniej 100 metrów od meczetu, placu publicznego lub agencji rządowej (Zeidan 1999: 57).

zostały sformułowane w dekrete 291 z 2005 roku, zgodnie z którym wydawanie pozwoleń na renowację i rozbudowę kościołów pozostaje wyłącznie w gestii gubernatorów, wszystkie podania powinny zostać rozpatrzone w ciągu 30 dni, a proste naprawy związane ze zwykłą eksploatacją obiektów mogą być dokonywane bez pozwolenia, po uprzednim poinformowaniu lokalnych władz (IRFR 2009).

Zmiany proceduralne związane z budową i naprawą obiektów sakralnych zbiegły się z przygotowaniem do obchodów milenijnych, w których partycypował także rząd, udzielając znacznej pomocy finansowej na projekty związane przede wszystkim z odnową najważniejszych obiektów sakralnych, w tym między innymi ponad 1300-letniego al-Mu'allaka (Zwieszony Kościół) w Starym Kairze. Wsparcie rządowe otrzymało także powstałe w 1999 roku niezależne stowarzyszenie National Egyptian Heritage Revival Association, zajmujące się renowacją zabytków na szlaku Świętej Rodziny. Ponadto Kościół odzyskał większość skonfiskowanych za czasów Nasera ziem należących do fundacji religijnych²⁶ (Rowe 2007: 342).

Mimo że w republikańskiej historii Egiptu relacje między Kościołem a rządzącym reżimem nigdy nie układały się tak poprawnie, a prezydent przy każdej okazji stara się podkreślać jedność narodową i deklaruje równość wobec prawa wszystkich obywateli Egiptu, rząd pozostaje pod silną presją muzułmańskich radykałów i w praktyce państwo egipskie można określić jako wyznaniowe, w którym o prawdziwie równym statusie Koptów i muzułmanów mowy być nie może. Chrześcijanie nie są mianowani na stanowiska rektorów i dziekanów²⁷. W 2009 roku spośród 700 rektorów, dziekanów i prodziekanów na 17 uczelniach państwowych tylko jedno stanowisko zajmował chrześcijanin. W czasie wyborów Koptowie rzadko kiedy mają szansę startować z listy rządzącej Narodowej Partii Demokratycznej. W 454-osobowym parlamencie zasiada zaledwie sześciu Koptów, tylko jeden został wybrany w wyborach bezpośrednich, pięciu zaś mianował prezydent. Dwóch Koptów zajmuje stanowiska ministerialne, a tylko jeden piastuje stanowisko gubernatora. Koptowie są także dyskryminowani w dostępie do służby w policji. W roku 2008/2009 do Narodowej Akademii Policyjnej na 1600 miejsc zostało przyjętych 24 Koptów (IRFR 2009).

Podstawowym wyznacznikiem tożsamości na płaszczyźnie relacji obywatel–państwo pozostaje religia. Na wszystkich dokumentach państwowych, począwszy od aktu urodzenia, po prawo jazdy, dowód osobisty, a nawet dokumenty podróży czy podanie o pracę, jest umieszczana adnotacja o przynależności religijnej. Zmiana wyznania oznacza konieczność wymiany wszystkich dokumentów, ale prawo zezwala na to jedynie chrześcijanom, którzy przeszli na islam. Muzułmańscy konwertyci nie mają prawa zmienić swojego statusu w dokumentach, powszechne są też zatrzymywania i prześladowania ze strony służb bezpieczeństwa. W przeszłości istniały także restrykcje ograniczające takim osobom możliwość wyjazdu za granicę i dochodziło do przypadków aresztowań na lotniskach (Brown 2001: 1092–1093). Konwertyci tracą także prawo dziedziczenia oraz opiekę nad dziećmi (Zeidan 1999: 58).

²⁶ W latach 1996–2001 Kościołowi zwrócono ponad 800 z 1500 akrów (odpowiednio 327 ha i 607 ha) skonfiskowanych ziem (Boles 2001).

²⁷ Zgodnie z prawem wprowadzonym w 1972 roku obsadzanie najwyższych stanowisk na uczelniach państwowych pozostaje w gestii rządu (Brown 2001: 1090).

Dyskryminacja Koptów przybiera też inne formy. W związku z wybuchem epidemii świńskiej grypy 1 maja 2009 roku rząd nakazał wybicie całej populacji trzody chlewnej, szacowanej na około 400 tys. sztuk. Decyzja rządu spowodowała pogorszenie sytuacji ekonomicznej przede wszystkim Koptów, ponieważ hodowlą zwierząt zajmują się tylko chrześcijanie. Kiedy WHO ogłosiło, że ubój zwierząt nie ma wpływu na rozprzestrzenianie się wirusa A/H1N1, ministerstwo zdrowia przyznało, że nie jest to środek prewencyjny. Wirus stał się jedynie pretekstem do wyeliminowania rozrastającej się populacji brudnych zwierząt w zatłoczonych obszarach miejskich, a podstawowym celem takiego działania było propagowanie higienicznego trybu życia i ochrona zdrowia społeczeństwa (IRFR 2009).

Jednak prawdziwym wyzwaniem dla większości Koptów jest dyskryminacja na gruncie społecznym, związana z działalnością radykalnych grup muzułmańskich. Islamiści żądają odsunięcia od władzy sekularystycznego rządu i wprowadzenia państwa całkowicie opartego na szariacie. Prowadząc bezkompromisową walkę z rządem, stanowią jedyną realną opozycję i dlatego proklamowane przez nich państwo muzułmańskie jawi się jako jedyna alternatywa dla obecnego reżimu. Wśród zwolenników państwa muzułmańskiego nie ma zgody co do tego, w jaki sposób takie państwo miałoby w praktyce funkcjonować, ani też jednolitej koncepcji dotyczącej statusu mniejszości religijnych. Bardziej umiarkowane grupy opowiadają się za powrotem do regulacji ahl az-zimma, co według niektórych oznacza konieczność przywrócenia obowiązku płacenia dżizji. Wielu uważa też, że Koptowie nie powinni mieć prawa budowania nowych kościołów i manifestowania swoich symboli religijnych. Dla ekstremistów sytuacja jest prosta; świat jest podzielony na dwie kategorie: muzułmanów i niewiernych²⁸. Żydzi i chrześcijanie należą do drugiej kategorii, są wrogami islamu z definicji, gdyż pozostają w zмовie z zachodnim imperializmem. Przeciwno niewiernym, stanowiącym zagrożenie dla islamu i kalającym czystość religijną muzułmańskiego Egiptu, należy prowadzić walkę zbrojną. W muzułmańskim Egipcie nie ma miejsca dla kościołów, krzyży i koptyjskich ikon. Tylko zjednoczone i czyste religijnie państwo muzułmańskie może z powodzeniem stanąć do walki z wrogimi siłami chrześcijańskiego Zachodu (Purcell 1998: 436–441). Koptyjskie żądania równego statusu są traktowane jako agresywne, niczym nie uzasadnione pretensje, które mają na celu podporządkowanie muzułmańskiej większości. Ożywają stereotypy, w których Koptowie są oskarżani o konspiracyjne działania z wrogami islamu i Egiptu, i planowanie przejęcia rzeczywistej władzy. Wysiłki Koptów w blokowaniu przyjęcia szariatu są postrzegane jako „tyrania mniejszości”. Stworzenie państwa muzułmańskiego jest pożądane przez większość, Koptowie więc powinni to zaakceptować, a szariat powinien mieć zastosowanie do chrześcijan nawet na płaszczyźnie prawa cywilnego. Niektórzy twierdzą nawet, że Koptowie nie powinni używać arabskiego, ponieważ jest to święty język Koranu (Zeidan 1990: 61–63).

²⁸ Najbardziej radykalne grupy Dżama'at Islamiya wszystkich sprzeciwiających się wprowadzeniu szariatu, uważali za kuffar (apostatów), których należy zwalczać zbrojnym dżihadem. Według nich reżim, całe społeczeństwo, a nawet Bractwo Muzułmańskie są pogrążeni w dżahiliji i muszą zostać usunięci przez zbrojną rewolucję muzułmańską (Zeidan 1999: 63).

Mimo że ekstremiści opowiadający się za stosowaniem terroru nie cieszą się szerokim poparciem społecznym, od lat siedemdziesiątych następuje sukcesywny wzrost religijności, który w latach dziewięćdziesiątych objął swym zasięgiem także elity, co bezpośrednio przekłada się na rosnącą popularność bardziej umiarkowanych grup, tj. Bractwa Muzułmańskiego. W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych przesłanie islamistów było skierowane przede wszystkim do biednych i marginalizowanych grup społecznych. W latach dziewięćdziesiątych pojawili się nowego typu kaznodzieje, których słuchaczami stali się głównie dobrze sytuowani, młodzi ludzie w wieku 15–35 lat. Wychodząc naprzeciw oczekiwaniom i potrzebom uprzywilejowanej klasy wyższej, która tradycyjnie unikała przeludnionych meczetów, swoje przesłanie głosili w domach, klubach czy nowych, stylowych meczetach. Ciesząc się największą popularnością od czasów asz-Szarawiego Amr Chalid (Khaled) w niczym nie przypomina swoich poprzedników; gładko ogolony, w eleganckim garniturze lub džinsach i koszulce, w 1999 roku wygłaszał nawet do 21 kazań tygodniowo. Nagrania z jego kazaniami stały się bestsellerem na Kairskich Targach Książki w 2002 roku. Dzięki wykorzystaniu telewizji satelitarnej i internetu jego przesłanie trafia do coraz szerszych grup odbiorców. Młodzi muzułmanie słyszą to, co chcą usłyszeć; mogą być religijni i nadal prowadzić dotychczasowy tryb życia, pracować, bawić się i studiować. Jednak Amr Chalid absolutnie nie prezentuje liberalnych poglądów. Na płaszczyźnie doktrynalnej nie różni się od ortodoksyjnych szajchów al-Azharu. Pod płaszczykiem nowoczesności, sprytnie manipulując swoimi słuchaczami, przekazuje bardzo konserwatywne treści (Bayat 2003). Religijność klasy wyższej i średniej przekłada się na zjawisko konsumpcjonizmu religijnego. Producenci, wykorzystując rosnącą religijność społeczeństwa, reklamują swoje produkty, które *de facto* z islamem niewiele mają wspólnego, jako nieodłączny atrybut życia prawdziwego muzułmanina. Kobiety pielęgnują urodę w muzułmańskich salonach kosmetycznych i fryzjerskich, malują paznokcie łatwymi do usunięcia przed ablucją lakierami muzułmańskimi, a nawet sprzątają mieszkania muzułmańskimi odkurzaczami „made in China”. W proces zostali zaangażowani także przedstawiciele najwyższych władz duchownych; szajch al-Azharu i mufti, którzy korzystając ze swego autorytetu, udzielają rekomendacji poszczególnym produktom, na przykład napojom gazowanym, dzięki czemu zyskują status „jedynych tego typu produktów dozwolonych przez al-Azhar” (Abdelrahman 2004: 70–75).

Dla społeczności koptyjskiej retoryka islamistów, nawet tych bardziej umiarkowanych, jest nie do zaakceptowania. Niepokój Koptów związany z rosnącym wpływem Bractwa Muzułmańskiego, zwłaszcza w kontekście wyborów parlamentarnych z 2005 roku²⁹, wzmacnia pozycję rządu. Nawet najwięksi krytycy doceniają korzyści płynące z dominacji Mubarak, który nie dopuszczając do przejęcia władzy przez

²⁹ Ze względu na zakaz działalności partii o charakterze religijnym 150 członków Bractwa Muzułmańskiego wystartowało w wyborach jako kandydaci niezależni. W czasie kampanii wyborczej wszyscy akcentowali hasło Bractwa „al-islam huwa al-hal” („rozwiązaniem jest islam”). Mimo masowych aresztowań w przeddzień wyborów wśród członków Bractwa zdobyli 88 miejsc (20% mandatów) – wynik o tyle imponujący, że pozostałym partiom opozycyjnym udało się uzyskać w sumie 15 mandatów (Zdanowski 2009: 127).

ekstremistów religijnych, stał się strażnikiem porządku publicznego i gwarantem bezpieczeństwa mniejszości koptyjskiej. Szenuda III nieustannie potwierdza swoją lojalność wobec prezydenta, czemu dał wyraz, deklarując swoje poparcie dla Mubarak w czasie wyborów prezydenckich w sierpniu 2005 roku (Rowe 2007: 347–348). Współpraca z rządem sprawia, że Koptowie stali się symbolem w walce między państwem a islamską opozycją. Dla radykalnych grup muzułmańskich ataki na Koptów jest równoznaczny z atakiem na państwo (Sedra 1999: 220). Jednak regularne akty przemocy, których doświadczają Koptowie, nie są inicjowane wyłącznie przez zorganizowane grupy terrorystyczne. W miejscach zamieszkałych przez dużą populację chrześcijan Koptowie stają się najczęściej ofiarami swoich sąsiadów. Na początku 2000 roku w 30-tysięcznej wiosce al-Kusih położonej 450 kilometrów na południe od Kairu, której mieszkańcy to głównie chrześcijanie (75%), doszło do jednego z najbardziej krwawych incydentów – śmierć poniosło 20 Koptów i jeden muzułmanin. W toku trzydniowych walk, które rozpoczęły się w Nowy Rok od kłótni między koptyjskim sklepikarzem a muzułmańskim klientem, spłonęło ponad 50 sklepów, domów i magazynów, a ponad 40 osób zostało rannych (Abou El-Magd 2000). Tego typu wydarzenia, choć na mniejszą skalę, stały się nieodłączną częścią egipskiego krajobrazu. Pretekstem do walk i eskalacji przemocy może się stać wszystko. W 2005 roku w małej wiosce Damszaw Haszim, 220 kilometrów od Kairu, dwóch braci zwróciło się z prośbą do lokalnych władz o pozwolenie na zorganizowanie w prywatnym domu uroczystości bożonarodzeniowych. Kiedy petycja została odrzucona, społeczność postanowiła zignorować decyzję władz. Kilku muzułmanów obrzuciło dom kamieniami i próbowało wtargnąć do środka. W wyniku interwencji policji zginął muzułmański student (Nafie 2005). Najczęściej jednak przyczyny wzajemnej wrogości rodzą się na gruncie relacji rodzinnych. W marcu 2009 roku w wiosce na południu Egiptu oskarżony o romans z muzułmanką Kopt został obłany benzyną i podpalony. Należy też podkreślić, że przemoc ma charakter obopólny i nie zawsze agresorami są muzułmanie. W październiku 2008 roku muzułmańska rodzina została zaatakowana przez pięciu Koptów w odwecie za ucieczkę ich krewnej z muzułmaninem (IRFR 2009).

Konstytucja egipska gwarantuje wolność wyznania i równość wobec prawa wszystkich obywateli, w praktyce jednak społeczność koptyjska jest dyskryminowana na wielu płaszczyznach życia publicznego. Jednocześnie faktem jest, że od końca lat dziewięćdziesiątych pod wpływem międzynarodowej opinii publicznej, w której dużą rolę odgrywa diaspora koptyjska, a przede wszystkim ze względu na bardzo poprawne relacje między Kościołem a rządzącym reżimem, następuje sukcesywna poprawa sytuacji prawnej. Jednak system neomilletowy, wzmacniający pozycję Kościoła, stał się równocześnie piętą achillesową społeczności.

Dzięki poparciu udzielanemu prezydentowi Kościół stał się jedynym reprezentantem mniejszości koptyjskiej w relacjach z państwem. Hierarchia kościelna wszelkimi sposobami stara się ograniczać udział świeckich Koptów w aktywnej reprezentacji politycznej³⁰. Patriarcha zarówno przez Kościół, jak i rządzącą ekipę jest kreowany

³⁰ Wśród świeckich Koptów, a zwłaszcza koptyjskiej elity, od początku XX wieku nieustanną popularnością cieszą się liberalne i sekularystyczne idee nacjonalistyczne. Koptowie skłaniali się także ku

na wyłącznego rzecznika społeczności, a w kwestiach politycznych jego głos jest uważany za jedyny prawomocny. Partnerskie relacje między Kościołem a znienawidzonym przez ogół społeczeństwa rządem sprawiają, że Koptowie są przez radykalną opozycję muzułmańską postrzegani jako główni sojusznicy niedemokratycznego i sekularystycznego reżimu. Prześladowania, których doświadczają Koptowie sprawiają, że w obliczu potencjalnego niebezpieczeństwa przejścia władzy przez muzułmańskich ekstremistów w demokratycznym państwie polityka współpracy z rządem wydaje się jedyną słuszną opcją. Niestety prawdą jest, że Mubarak, bez względu na swoje osobiste sympatie i preferencje, musi przede wszystkim zadowolić swoich wyborców. Nie może ignorować faktu, że w walce z sekularystami reprezentowanymi przez rząd islamisci zawsze będą się cieszyli większym poparciem społecznym. Rząd musi prowadzić politykę środka, nieustannie balansować między skrajnymi żądaniami, które w istocie nigdy w pełni nie zadowolą ani Koptów, ani islamistów. Z tego względu bardzo mało prawdopodobne jest, aby taktyczna współpraca z państwem przyniosła Koptom prawdziwe równouprawnienie.

Mimo obaw ze strony Koptów wydaje się jednak, że realne rozwiązanie kwestii koptyjskiej może zagwarantować wyłącznie demokratyzacja systemu. Pluralizm partyjny i pełna partycypacja polityczna wszystkich grup społecznych dają szansę ukształtowania się prawdziwej opozycji świeckiej, która będzie stanowić przeciwwagę dla muzułmańskich ekstremistów. Jak podkreśla Morqos, bardzo istotną kwestią jest także poprawa warunków socjalno-bytowych społeczeństwa. Tylko likwidacja rosnącego bezrobocia i korupcji oraz wyrównanie szans społecznych na płaszczyźnie edukacyjnej i zdrowotnej sprawiają, że zaniedbywane przez państwo grupy społeczne przestaną się identyfikować z instytucjami o podłożu religijnym, które w kwestii pomocy socjalnej przejęły kompetencje państwa, i pozwoli zrealizować koncepcję jedności narodowej (Morqos 2009).

Bibliografia

- Abdelrahman M., 2004, *Divine Consumption. „Islamic” Goods in Egypt*, „Cairo Papers in Social Science”, nr 1–2(27), s. 69–78.
- Abou El-Magd N., 2000, *A Different Village*, „Al-Ahram Weekly”, nr 464, dostępny w: <http://weekly.ahram.org.eg/2000/464/eg4.htm> [pobrano: 4.02.2010].
- Ajami F., 2002, *Szejkowie, myśliciele, terroryści*, przeł. M.M. Dziekan, Warszawa.
- Atiya Aziz S., 1978, *Historia Kościołów Wschodnich*, przekład zbiorowy, Warszawa.
- Azzam M., 1986, *The Use of Discourse in Understanding Islamic-Oriented Groups in Egypt 1971–1981*, „Bulletin (British Society for Middle Eastern Studies)”, nr 2(13), s. 150–158.
- Bayat A., 2003, *From Amr Diab to Amr Khaled*, „Al-Ahram Weekly”, nr 639, dostępny w: <http://weekly.ahram.org.eg/2003/639/fe1.htm> [pobrano: 5.02.2010].
- Boles I., 2001, *Egypt – Persecution. Disappearing Christians of the Middle East*, „Middle East Quarterly”, dostępny w: www.meforum.org/23/egypt-persecution [pobrano: 18.01.2010].

rucho lewicowym, w których ideologii nie dominowały elementy muzułmańskie, co dawało gwarancję równości dla mniejszości religijnych. Dla hierarchii kościelnej sekularyzm oraz sympatie lewicowe stanowią poważne zagrożenie dla kształtowania się relacji między wiernymi a Kościołem (Zeidan 1999: 56–57).

- Brown S.K. II, 2001, *The Coptic Church in Egypt: A Comment on Protecting Religious Minorities from Nonstate Discrimination*, „Brigham Young University Law Review”, nr 3, s. 1049–1098.
- Chaillot Ch., 2005, *The Coptic Orthodox Church. A Brief Introduction to Its Life and Spirituality*, Paris.
- Hammond A., 2007, *Popular Culture in the Arab World. Arts, Politics and the Media*, Cairo/New York.
- Hasan Sana S., 2003, *Christians versus Muslims in Modern Egypt: The Century-Long Struggle for Coptic Equality*, New York.
- Henderson R.P., 2005, *The Egyptian Coptic Christians: the Conflict between Identity and Equality*, „Islam and Christian-Muslim Relations”, nr 2(16), s. 155–166.
- IRFR: *International Religious Freedom Report 2009: Egypt*, 2009, dostępny w: www.state.gov/g/drl/rls/irf/2009/127346.htm [pobrano: 06.02.2010].
- Morqos S., 2009, *The Coptic Question*, „Al-Ahram Weekly”, nr 979, dostępny w: <http://weekly.ahram.org.eg/2010/979/sc101.htm> [pobrano: 5.02.2010].
- Nafie R., 2005, *Echoes of Tension*, „Al-Ahram Weekly”, nr 724, dostępny w: <http://weekly.ahram.org.eg/2005/724/eg4.htm> [pobrano: 7.02.2010].
- Nisan M., 2002, *Minorities in the Middle East. A History of Struggle and Self-Expression*, Jefferson/North Carolina/London (wydanie drugie).
- Purcell M., 1998, *A Place for the Copts: Imagined Territory and Spatial Conflict in Egypt*, „Ecumene”, nr 4(5), s. 432–451.
- Stepniewska-Holzer B., Holzer J., 2008, *Egipt. Stulecie przemian*, Warszawa.
- Rizk Y.L., 2001, *The selfless patriot*, „Al-Ahram Weekly”, nr 552, dostępny w: <http://weekly.ahram.org.eg/2001/552/chrncls.htm> [pobrano: 1.02.2010].
- Rowe P.S., 2007, *Neo-millet Systems and Transnational Religious Movements: The Humayun Decrees and Church Construction in Egypt*, „Journal of Church and State”, nr 2(49), s. 329–350.
- Rowe P.S., 2009, *Building Coptic Society: Christian Groups and the State in Mubarak's Egypt*, „Middle Eastern Studies”, nr 1(45), s. 111–126.
- Samaan M., Sukkary S., 1978, *The Copts and Muslims in Egypt*, [w:] S. Joseph, B.L.K. Pillsbury (red.), *Muslim-Christian Conflicts: Economic, Political, and Social Origins*, Boulder, s. 129–155.
- Scott R.M., 2007, *Contextual Citizenship in Modern Islamic Thought*, „Islam and Christian Muslim Relations”, nr 1(18), s. 1–18.
- Sedra P., 1999, *Class Cleavages and Ethnic Conflict: Coptic Christian Communities in Modern Egyptian Politics*, „Islam and Christian-Muslim Relations”, nr 2(10), s. 219–235.
- Tadros M., 2003, *A Christmas like no other*, „Al-Ahram Weekly”, nr 619, dostępny w: <http://weekly.ahram.org.eg/2003/619/li1.htm> [pobrano: 5.02.2010].
- Tagher J., 1998, *Christians in Muslim Egypt. An Historical Study of the Relations between Copts and Muslims from 640 to 1922*, Altenberge.
- Zdanowski J., 2009, *Współczesna muzułmańska myśl społeczno-polityczna. Nurt Braci Muzułmanów*, Warszawa.
- Zeidan D., 1999, *The Copts-Equal, Protected or Persecuted? The Impact of Islamization on Muslim-Christian Relations in Modern Egypt*, „Islam and Christian-Muslim Relations”, nr 1(10), s. 53–67.